

幸福のパラドクス

— アダム・スミスの幸福論 —

A Paradox of Happiness : Adam Smith's Discourse on Happiness

竹 本 洋

This article discusses the discourse on happiness of Smith's *The Theory of Moral Sentiments* (1759). Real happiness consists of the enjoyment involved in our own experiences and the sole end of all governments is to promote the external circumstances of real happiness. Nevertheless, we tend to have an illusion of a state of perfect happiness. Smith focussed on the fact that the said illusion paradoxically brought the political, economical and ethical effects to society. In brief, happiness is an essential subject as a social theory to Smith.

Hiroshi Takemoto

JEL : B31

キーワード : 真の幸福、完璧な幸福、フェイク

Keywords : real happiness, perfect happiness, fake

目 次

- I. はじめに
- II. 死者の幸福、死者の不幸
- III. 真の幸福
- IV. 偽の幸福
 - IV-1. 相対的世界における欲望と徳
 - IV-2. フェイクの魅力
 - IV-3. 共感の偏りと差別
 - IV-4. 目的と手段の転倒
- V. 完璧な幸福、その幻影の作用
 - V-1. 徳の涵養
 - V-2. 科学技術の発達と産業文明

V-3. 統治機構と官僚制

V-4. 自発的服従と絶対的服従

VI. 不幸の回避

VII. 期待と不安

VIII. おわりに

I. はじめに

タブーは人びとに畏怖の念を抱かせ、それを冒す者にきびしい懲罰を科す。聖と性のタブーはなかでも重い。古代ギリシアのオイディプス伝説を下敷きにしたソポクレス（ソフォクレス）（前 497-前 406）の悲劇『オイディプス王』は性のタブーを素材に取り入れている。生まれてすぐにデバイの王である父に山中に捨てられたオイディプスは長ずるに及んで神託の予言通り父とは知らずに父王を殺して王位に就き、これも知ることなく母イオカステと結ばれ四人の子をなす。だが彼の統治するデバイは疫病や飢饉に襲われ、その災厄は穢れによるとのあらたな神託がくだされる。かれはその元凶を探し当てようとする。あろうことかその元凶が父殺しと母子相姦という性のタブーを犯した自らであることを知り驚愕する。深い罪の意識に苛まれたイオカステは縊死を選び、オイディプスもみずからの両目を突いて光を失なう。スミス（1723-1790）は「王の不幸ほど悲劇にふさわしいテーマはない」（52/151）¹⁾と述べているが、この悲劇は王でありながら＜自分の正体は何なのか＞と問わざるをえなかった男の、人であって人非人、人でありながら獣という苦い自覚にいたった物語である。オイディプスはかつて女面獅身のスフィンクスが投げかけた「四つ足、二つ足、三つ足で、声は一つのものとは何か」という謎の問いかけに、「それは人間だ」と答えたといわれているが（オイディプス伝説）、この悲劇でわが身の罪業をもってその証しをたてたのである。

1) A. Smith, *The Theory of the Moral Sentiments*, London, 1759. Ed. by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford University Press, 1976 [Glasgow Edition], p.52. 村井章子・北川知子訳『道徳感情論』（底本は第 6 版）、日経 BP クラシックス、2014 年、151 ページ。引用ページの表記は（52/151）のように、スラッシュの前に上のグラスゴウ版のページを、その後に上記邦訳書のページを示す。邦訳書からの引用に際して適宜手を加えた場合がある。

いっぽう観客は、オイディプスが問いかけた「自分」を人間一般に置き換えて＜人間とは何者なのか＞と胸に問い直し、＜人間の正体は獣＞という覚醒に慄然としたであろう。²⁾ スミスは、二重の罪を犯したオイディプスの、そして「母」の贖罪を、「錯誤の罪責感」 fallacious sense of guilt によるものといい、「自然は、不運にも意図せず害悪をもたらしてしまった罪のない人には必ず慰めを与える」（107-108/266）とかれらをやさしく慰撫する。³⁾ だがオイディプスのような英雄ではないわれわれは、罪を犯していなくてもいつも何かしら「恐怖と不安」にかられている。スミスのいうように、「理性と哲学」で武装してもそれを追ひ払うことはできない（12/64）。いつかは免れない死あるいは迫り来る死、いや何時でもありうる死は、その恐怖と不安をかき立てる最大のものである。そのため中国の不老長生の神仙思想などが生まれたのだが、スミ

2) みずからデバイからの追放を願ったオイディプスの後日譚は、同じソポクレスの『コロノスのオイディプス』で明らかにされる。放浪の乞食者となったオイディプスはアッティカのコロノスにある立ち入り禁止の女神の神域に知らずに入り込み今度は聖のタブーをおかす。村人から諭され、女神の許しを乞う視ぎの儀式をして許されたオイディプスは、アッティカの王に死後その地を守護する存在になることを告げて、忽然と地下にみまかる。聖と性の二つのタブーをおかしたオイディプスの二篇の物語は、目の光を失うことで、人間の闇をよりくっきりと見えるようになった一人の男の、獣の自覚を抱えながらなお人間としての生を全うしようとする悲劇である。

なおスミスはオイディプスと並んで当代のイギリス演劇のモニマイアとイザベラの名を挙げていいる。前者はオトウェイ（Thomas Otway, 1652-1685）の『孤児』（1680）、後者はサザーン（Thomas Southerne, 1660-1746）の『取り返しのつかない結婚、または罪なく不貞』（1694）のヒロインである。モニマイアは知らずに義兄と結婚したことで、イザベラは夫が存命であることを知らずに再婚したことで、それぞれ「錯誤の罪責感」に苦しむ。オトウェイの『孤児』は他の箇所（第1部第2篇第2章）でも触れられている。

3) 無邪気で善良な人ほど「不幸な錯誤」 unhappy delusions から悪や犯罪を犯すことがある。スミスはその例をヴォルテール（1694-1778）の悲劇『マホメット』（1742）に求める。セイドとバルミラの男女は、彼らに親切にしてくれた老人に感謝と尊敬を抱きながらも、老人が「宗教上の公然たる敵」であるという「誤った宗教的義務感」に駆られて殺害する。だがその老人は父親であったことが判明する。そうとは知らずにオイディプスと同様に父殺しの罪を犯し、「恐怖と悔恨と怒りに気も狂わんばかりになる」のである。スミスはセイドとバルミラを「隣れみ」の対象であっても「憎悪や憤り」の対象ではないとする。なぜなら「宗教的義務の絶対性」という「誤った宗教観念」に惑わされていなければ、殺人を犯さなかつただろうからである。そしてスミスは言う。「われわれの自然な感情をこうしてあらぬ方向に押しやるほとんど唯一の原因は、誤った宗教観である」と。それゆえに「コモンセンス」の保持、さらには「お互いの最大限の忍耐と寛容」 the greatest mutual forbearance and toleration が肝要だと訴える（176-177/385-387）。

スは、「皇帝万歳」Great King, live for ever! と唱和する東洋の作法は不死を信ずるかれらの因習であり、もし人間が不死の生きものであるなら自分たちも和するに吝かでないと言う (52/151)。皇帝万歳の典拠は明らかにされていないが、東洋の人も人間は死すべき存在であることを知るからこそ「万歳」(長生)を唱えるのだから、これは揶揄であって諷刺になっていない。しかもスミスは“Great King”を個々の皇帝とみなしているが、この語は皇帝権(王権)をも包含しているから(天皇に万世一系、神、人間、象徴など歴史的に積層されたコノテーションがあるように)、皇帝万歳は帝国や王朝の永世を待望する政治体制と歴史とに対する態度表明でもある。皇帝万歳は実在の皇帝や王の「不死」を言祝ぐだけものではない。

それもこれも承知のうえでスミスは別のことを暗示しているのだろうか。東洋の「不死の謬見」に対する批判はダミーで、キリスト教の永遠の生命説すなわちイエスがキリスト(救世主)として復活したことを信ずる者に永遠の生命が授けられる(『新約聖書』『ヨハネ福音書』第3章16-18節)という福音が本能寺であつたのかもしれない。それはうがちすぎだとすれば、標的は東洋の別のこともかもしれない。モンテスキュー(1689-1755)は『法の精神』(1748)で当時の日本などの野蛮な専制を繰り返し非難しているが、スミスもこれに倣い、東洋の専制をこのような表現で婉曲に批判したとも解しうる。スミスも仄聞したであろう幕藩体制下のキリスト教信者への弾圧のように、「何も罪を犯していないのに胸中の思いだけで罰するのはじつに野蛮な暴政である」(106/264-265、傍点引用者)と述べているからである。

スミスは行為の道徳的評価(賞賛と非難)と法的裁定(刑罰)の混同を強く戒める。かれによれば、道徳的評価において、「行為の功罪を決めるのはその行為を促した感情や意図や心情」であつて(105/263)、行為の「価値や適切性」をその結果によって判断することは誤りである。行為の結果には「偶然」が作用し、「行為者の力だけに左右されるわけではないからである。」正・不正、善悪の道徳的評価は行為者の意図に拠る、これが「一般的準則」general maximである(104-105/261-262)。ところが人びとが「有害な意図や悪意に満ちた心情」に憤りをおぼえ、「行動にはいたらなかった好ましくない考えに対して

も、悪しき行動と同様の報復をすべきだと考えるなら、あらゆる裁判所の法廷はあからさまな異端裁判になってしまうだろう。どれほど慎重な行動も異端裁判にかかったら安全とはいえない。」そのとき「感情も思想も意図も」法的懲罰の対象となる事態を招くだろう。感情、心情、意図、思想の当否の判定は「人間の裁判権の埒外」にあるものであり、最終的には神の判断にまかせるべきである。スミスは結論としていう。「司法の揺るがしえない原則」necessary rule of justice は、「人は計画や意図ではなく行為によってのみ only 罰を受ける」ことにある（105/262-263、傍点引用者）。

さて、人間の幸福に戻って、スミスは次のようにいっている。一人ひとりの幸福は「聖なるもの」で、他人が勝手に踏み込んだり、うっかり侵害してはならないものである。その禁を侵せば、何らかの「代償や贖罪」が求められる（107/265）。つまり私的な善（私にとって善いもの）である個々人の幸福は、不可侵のタブーに類した聖なるものである。それゆえ各人は誰からも妨害されずに自由に幸福を追求することができるのである。これがスミスの幸福論の最初のテーゼである。これは幸福を不可侵の普遍的な権利とみなす幸福権の考え——幸福権という言葉はないが——を提示したものとみることできる。

II. 死者の幸福、死者の不幸

『道徳感情論』は開巻の章で死者の幸福と不幸という含蓄のある叙述をおこなう。死者にも神聖な幸福はある。それは死者に訪れる「休息の深い安らぎ」（13/65）にほかならない。死はやすらかな永遠の休息を与えるにもかかわらず、生者は往々にして死者の幸福よりも不幸に思いを馳せる。「太陽の光を浴びられないこと、今生の生活や人付き合いから隔絶されること、冷たい墓の中に横たわって腐ってゆき地中の虫に食われること」、これを惨めなこと、つまり死者の不幸と考える（12/65）。だが死者にとって何よりも辛いのは、世間から忘れられ、やがて身内の者や友人の記憶からさえも消え去ることである。それゆえ、たとえ泉下の客を追慕しても、現実にはかれの慰めにならないとはいえ、かれを想起し親愛の念をあらたにするのは人間として好ましいことである。

だがそもそも＜死者の不幸＞といった観念は、「自分の生きた魂を死せる肉

体に宿らせてみたらどのように感じるだろうと、思い描くことから生まれる」ものである (13/63-64)。この想像による変身、有り体にいえば想像力がうみだすみずからの「幻影」によって、死んでしまえば何の苦しみもない死の幸福に恵まれるにもかかわらず、自分の肉体が腐乱していくこと、忘れ去られることを想像し、死にたいする恐怖心が呼び起こされ、懊悩するのである (13/66)。そうであれば死者の不幸という観念は、自己愛の射影といえるだろう。

死の恐怖心から逃れる出口があるとすれば、そのひとつは、ソクラテス（前 470-前 399）のいうように、誰も死を経験したことはない、つまり誰も死のことを本当は知らないのだから、死を怖れるのは「知らないことを知っていると思ひこむ」迷妄にすぎないと気づくことである。⁴⁾ 私なりに敷衍すれば、われわれはタイム・マシンもアルキメデスの槌子も、少なくとも今のところ手に入っていないから、いま、この＜私＞の外に完全に出て想像や思考をめぐることはできないし、行動することもできない。したがって仮に死後の世界があるとしても＜死後のことは死んでから考えよう＞、裏返せば、此の世のことは死後へ先送りできないのだから、＜此の世のことはいま考え行動しよう＞という個々の生の奇跡的ともいえる一回性と刹那性とに徹することである。

スミスは古代のストア哲学を死だけでなく生をも軽んじるものとして批判し (288/603)、それに対置してみずからの改革的行動主義というべき立場を宣明する。すなわち「人間は行動するようにつくられており、全員の幸福に最も資するように自他の外的状況を変えるべく、能力の限りを尽くすようにつくられてゐる」(106/263、傍点引用者) と。この文に二度「つくられている」とあるが、その意味は異なる。前半は、人間は幸福を求めて行動するようつくられて

4) プラトン『ソクラテスの弁明』納富信留訳、光文社古典新訳文庫、2012 年、29A-29B、59-60 ページ。ソクラテスは一書も書き残していないので、ソクラテスの言とされるものはソクラテスの発言のそのままの「記録」ではなく、プラトンの頭を通したソクラテスの言である。とはいえソクラテスはプラトンの「代弁者」ではない、つまりソクラテスの言はプラトンの完全な「創作」でもない。納富はこの記録と創作のあわいにソクラテスの哲学があるという。(納富信留『哲学の誕生——ソクラテスとは何者か——』ちくま学芸文庫、2017 年、第 3 章を参照。) ソクラテ斯的言論をめぐるプラトン、クセノフォンらによるソクラテス「文学」の問題は、問テキスト性の問題でもあり、それは仏陀の言葉やイエスの『聖書』、また孔子の『論語』、老聃（ろうたん）の『老子』、莊周の『莊子』など古代のテキストを読む場合に留意すべきことである。

いる、つまり人間は一般にそのように行動するという経験的な事実認識を述べているのに対して、後半は人間には自分を含めたすべての人びとの幸福に裨益する外的状況（環境）の改善を目指して最大限の尽力をするようにつくられている、つまりそのような道徳的義務があるという規範的、指令的記述である。後者の主張は直後の文でさら強調される。「世界の繁栄という目的の実現こそが人間の存在理由であり、全身全霊を挙げて実現できるよう、自然は次のことを教えている——実際にその目的を達成しない限り、行動しただけは本人も世界もけっして満足してはならず、不相応の賛美をしてはならない」（106/264）。先の幸福の外的状況はここで世界の繁栄と言い換えられ、その世界の繁栄の達成がわれわれ人類の全身全霊を尽くすべき行動の目的であり、しかもその行動は成果を伴うものでなければ個人にとっても人類（世界）にとっても価値はない（成果主義）のである。

しかし一人ひとりが自分の幸福を求めて行動するという事実認識と各人は人類の全体的な繁栄のために行動すべきであるという規範的命題との論理的な繋がりには明らかではない。そのため読者は、両者が対立することがあるのではないか、もっと率直に言えば、既述のように、人は他者の幸福に先立って自分の幸福のために行動するものとしたら（利己主義）、なぜ人類全体の幸福のために行動しなければならないのか（非利己的普遍主義）、という疑問を抱くだろう。スミスは二つの暗黙の前提にたつて、すなわち個人を世界のなかの一人とみなし、さらにその世界の繁栄を普遍的な道徳的価値とみなすことで普遍主義的な主張をしている。世界の繁栄が自分の幸福と結びつくことはあるだろう。それでも前者のために行動しなければならないという道徳的行為の**内発的動機づけ**は——強制による**外発的な動機づけ**の**ばあい**も——自明のことではない。このように利己主義と非利己的な普遍主義的規範との間には**裂け目**がある。この点は前節で触れた、人は誰にも妨害されずに幸福を追求できるという自由主義的主張は、いかにして普遍性をもちうるのか、つまり自分の幸福の追求も他人の幸福のそれと等しく認められることがいかにして可能なのかという問題ともつながる。この自由主義の普遍的な可能性の根拠も説明を要する。その答えもスミスは保留しているが、後に第IV節第2項で論ずるように、個人

の行為の意図と社会の目的との乖離という観点からこれと関連する議論がされているので、スミスが上の疑問にまったく無頓着であったわけではない。

さて、死の恐怖からのもうひとつの脱出口は、死に慣れることである。ソクラテスは「真正に哲学する者たちは死ぬことを練習している」と述べ、キケロ（前 106-前 43）も魂の不滅を信じて「死ぬことに慣れることにしよう」という。⁵⁾ それに対してスミスは形而下のものに訴え、砲弾の飛び交う戦争や動乱の場で＜死に慣れる＞こと、これが最良の方策だと言う。逃れられない限界状況に身をおくことで否応なく死に慣れられるからである。⁶⁾ 仮にスミスのように、死の恐怖の克服にとって死の恐怖の実体験に勝るものはないとしても、その実体験が戦死という結末をあらかじめ織り込んでいるとすると、スミスの主張は、＜死の恐怖の最善の克服法は死である＞というブラック・ユーモアのような命題となる。それをブラック・ユーモアと感じさせないために、叙勲制度によって名誉の勲章が約束される。

多くの人が、死後の名誉のために命を捨ててきた。その名誉は自分ではけっして享受できないけれども、想像の中ではいつか自分に与えられるべき名誉が予見されていた。けっして自分の耳で聞くことはできない喝采、感じとることのできない感嘆への思いが心に働きかけ、あらゆる自然の恐怖のなかでも最も強い死の恐怖を打ち消し、人間の領域を超えるような行動へと駆り立てたのだった。(116/283)

ここでスミスは論を転調させ、死の幻影の効果を論じる。ホッブズ（1588-1679）は、死の恐怖の情念こそが人びとに理性的判断を促し平和へと努力させる根本原因だとしたが（『リヴァイアサン』1651、第 1 部第 13 章）、スミスによれば、死の恐怖はわれわれを苦しめ幸福を冒す「害毒」ではあるけれども、

5) プラトン『パイドン——魂について——』朴一功訳、京都大学学術出版会、2007 年、67E、190 ページ。キケロ『トゥスкулム荘対談集』木村健治・岩谷智訳、『キケロー選集』第 12 巻、岩波書店、2002 年、62 ページ。

6) 竹本洋「愛と憎悪——アダム・スミスの『道徳感情論』に拠って——」『経済学研究』第 70 巻第 3 号、2016 年 12 月、第 VIII 節「戦争と党派闘争の道徳的意義」参照。

その恐れがあるからこそ例えば刑死を連想して「不正」への誘惑が抑制され、ひいては社会が防衛されるという予期せぬ効果が生じるのである（13/66）。

宗教的畏怖心も死の恐怖と同じように両義的作用をはたす。当時、寡婦や私生児は世間からたえず侮辱的な扱いを受けていたにもかかわらず、法はこうした社会的差別を救おうとはしなかった。この社会意識と法との落差を埋め、差別意識を矯正するのが倫理や宗教の役目である。愚弄や侮蔑という悪徳の横行は倫理が機能していないことの徴だから、悪徳のブレーキ役として、宗教が唱える「来世」（121/291, 132/305-306）や「地獄と天国」Tartarus and Elysium（91/231）の観念、端的には墮獄の報い（天罰）という宗教的畏怖が登場する（91/231-232）。⁷⁾ しかしスミスは天罰（^{てんけん}天譴）論を道徳的に正当なものとしなしていない。来世の存在とそこで賞罰が与えられることを説く教義は人間の弱さ（恐怖心）につけ込み、われわれの道徳感情の自然な働きを阻害するだけでなく（132/306）、歴史的にも「英雄、政治家、立法者、詩人、哲学者」、さらには「人間の営みを維持し便利にゆたかにする技術を発明、改良した」科学技術者に対して地獄行きを命じてきたからである（134/308-309）。

このように死の恐怖心、死者の不幸の観念をめぐる論述は、社会改革的な行動原理にみられるような規範的主張と経験的な——ときにプラグマティックとも思えるような——考察とを交差させながらおこなわれている。これがスミスの立論の特徴であり、以後にみる議論でもそれは変わらない。

III. 真の幸福

端的に言えば、人生を楽しむこと、これが生命ある者の幸福なのである。「幸福とは、心の平穏と楽しみ tranquility and enjoyment のなかにある」といい、心の平穏と楽しみが並列されているが、すぐ続けて「心がおだやかでなければ何事も楽しめない。逆に心が波風一つなくおだやかであれば、たいていのことが楽しめる」（149/334）とあるように、心の平穏は楽しみを享受するための条件であって、その逆ではない。あくまでも楽しむこと（愉楽）が幸福の本位な

7) 宗教的畏怖と道徳的義務感との関連、さらに古代における「神」の観念の生成に関しては『道徳感情論』第3部第5章（163-164/362-363）で論じられている。

のである。だから次のようにも言う。「明鏡止水の心境は、あらゆる真に満足のいく楽しみのもとであり基礎なのである」(150/336) と。スミスはこの愉楽から得られ満足を「真の幸福」(185/401) と呼んでいる。

ところで人生を楽しむためには「心の平穩」とともに「身体の安楽」も欠かせないのだが、この両者は身分や境遇の違いを越えて誰もが平等に享受できるものであって、戦いに勇んでいる国王〔アレクサンドロス大王?〕であっても、「街道の脇でひなたぼっこをしている乞食」〔ディオゲネス?〕であっても、手にする本来の安楽と平穩のありようには変わりはない (185/401-402)。このように幸福の基礎条件は無差別的ないしは普遍的なので誰にでも幸福の機会が開かれているのだが、その基礎条件（必要条件）に関してさらに立ち入って次のように言う。「健康で、借金がなく、心に何らやましいところのない人の幸福には、それ以上何を付け加えられるだろうか」と読者に問いかけ、これら三つ以上の幸運は「余分」だと答えている (45/138)。“health” に肉体だけでなく精神の健康を、また “debt” に経済的負債だけでなく精神的負債（神、他者、歴史などへの負債・負い目）を含めて読みたくなるところだが、原文にはその含意はなく、どちらも前者だけを意味している。

健康、無借金（生計の自立は『国富論』の課題として残される）はともかくとして、「心に何らやましいところのない」（良心に恥じるところがない）clear conscience とはどういうことだろうか。スミスは別の箇所で「自分自身の心を直接揺るがす不幸」として「苦痛、病気、迫り来る死、貧困、不名誉など、自分の肉体、幸運、評判にかかわるもの」(142/320) を挙げている。ここでいう苦痛、病気、迫り来る死は肉体に、貧困は不運に、不名誉は評判にそれぞれ当たるから、先に挙げた健康は肉体に、無借金は幸運にかかわることであり、同じように、心に何らやましいことがないというのは評判にかかわることである。前二者の照応関係は明らかだが、最後のそれはそうではない。詳らかにされていないが、おそらく次のようなことであろう。人はスミスのいう想像上の中立的観察者の道徳的な視線を意識し、それに適合する日頃のおこない、たとえば表裏のない誠実な振る舞いをし (117-119/286-288)、それが人びとに認められ、良い評判となって結実したとき、その人の良心は、主観的な思い込みを

脱して社会的な適切性をもつものとなり、内的な自己評価（良心の自負）と社会の外的評価（評判）とは一致する。

それとは反対に、人は評判（称賛）に恵まれないとき、評判の高い人を非難・攻撃して評判を貶めようとする。世間はそれを嫉妬によるものと見抜くからかえって当人の評判を落とすことになる。たとえ彼に多少後ろ暗い気持ちがあっても、それは良心の証しとはいえないから、この場合には良心と評判との幸福な出会いはない。もっとも人の噂ほど当てにならないものはないといわれるように、世間の評判は節穴だらけである。たとえば或る人の＜誠実でありたいという願望＞が、そう願っている自分は＜誠実である＞との思い込みについてしか入れ替わり、巧まずしてその表情、仕草にそして言動に誠実さを装わせることがある。そのとき世間の評判というものは、その誠実にみえること（見せかけ）あるいは無意識の偽善に惑わされやすい。それは良心と評判との相互欺瞞といえるのだが、だからといってスミスは良心も評判も信ずるに値しないとは言わない。『道徳感情論』の第6版になると評判（世論）の浮薄さや暴力性により注目するようになるとはいえ、評判そのものを道徳的判断の一構成要素として——中立的観察者の道徳感情に比すれば下位のものであるが——退けることはない。望ましいのは良心と評判との適正な一致である。それが稀なことだけに、それ以上は望蜀だとスミスは言うのである。

要約すると、健康で債務がなく社会規範を守って評判を維持できれば（つまり社会にうまく適合しつづけられれば）、⁸⁾ 平穏なつまり安定した心身に支えられて人生を楽しむことができる。それがスミスのいう真の幸福なのである。

ところで健康、経済的自立、評判の三つ以上のことは余分だというのは、それがあれば人生を楽しめるということであるが、そこにはそれぞれが程々のものであることが含意されている。経済的自立は債務がないという程度のものであって金持ちということではないし、評判も不評を買わないということであっ

8) スミスによれば、無借金を心がけるのは一般的には「自尊心の強い人」の特質である。「自尊心の強い人は・・・自分の体面 dignity をつよく意識しているので、経済的自立 independency の維持に気を配る。財産が多くない場合には、人並にしたいとは思いつつも、いっさいの支出を注意深く切り詰める。」(256/542)

て盛名を馳せるということではない。度を超して健康や富や評判を求めるとかえって自分を見失う。問題は、三つの条件が整い健全な心身とそれなりの評判に恵まれても、生を楽しむとはどういうことか不明なことである。スミスのいう真の幸福は、身体が健康であるとか心が平安であるとか無借金であるとかといった或る状態（何かを所有していることと言い換えてもいい）を指すのではない。たしかに死者の幸福は、前述のように永遠の休息という状態にあるのだが、生者にあつては、たとえば安定した心身の状態が思いがけない出来事で一瞬にして壊れ、狂熱にとりつかれたり苦悩や不安にさいなまれたりする不安定な状態になるのは珍しいことではない。

スミスのいう真の幸福は、或る状態や何かを所有していることにあるのではなく、一人ひとりが予見不可能な社会的な経験を享受することにある。⁹⁾ 経験は他者との関係を遮断した閉じられたものではない。たとえば読書という孤独な営為でさえ作品（言葉）を介した作者とのひそやかな共同の経験である。しかも作品を読むには、解釈という言葉の創造行為（咀嚼と再製）を伴わなければならないように、読書に限らず経験一般が何らかの創造行為（破壊と生成）でもあるとすると、その創造的経験は、各人に織り込まれている内的時間の蓄積すなわち性格、嗜好、見識、感受性、関心などが、かれのおかれていたその時々の政治的、経済的、社会的、文化的環境とどのように交わり合うかによって、その具体的な様相が決まる。したがって幸福の拠り所である経験はたとえ同じような経験であっても人によって価値は異なるし、同じ人の同じような経験でもその時々によって意味は異なるから、結局は幸福の普遍的な形態はない。これが＜真の幸福論＞のひとまずの結論である——スミスにうまくはぐらかされたように映るかもしれないが、唯一・普遍の幸福というものがないとすれ

9) アリストテレス（前 384 - 前 322）も幸福は「状態」（ヘクシス）ではなく、或る種の「活動」（エネルギー）だとしている。そのかぎりではスミスもアリストテレスを継承しているといえるが、アリストテレスは「完全な幸福」（真の幸福）は知恵と余暇とに支えられた自足的な「観想」（テオリア）にあるとして、活動を観想（観照）的活動に収束させる点でスミスの幸福観と距離がある。（『ニコマコス倫理学』第 10 巻第 6 章、第 7 章）。なお活動的生と観想的生との対比は、キリスト教では観想的な妹マリアと活動的な姉マルタの姉妹の説話にみられる。イエスはマルタを戒め、マリアを讃えている。（「ルカによる福音書」第 10 章 38-42 節）

ば、スミスであってもその愉楽（楽しさや面白さ）を一般的な形に形象化することはできない。そこを踏み外せば、運のたまものとしか言いようのない自分ないしは或る人の成功体験や特殊な経験を普遍化し、幸福とは何ぞやと得々と語るようになる。スミスはその陥穽を心得ている。

スミスの真の幸福論にはもう一つ大切なことが含意されている。それは、幸福に真の幸福も偽の幸福もないということである。スミスのいうように、真の幸福が経験が生み出す愉楽にあるとすれば、楽しいという情念に真も偽もないから、幸福という道徳的事象に真偽（あるいは正誤）を問うことはできない。問えるのは、幸福を求める個々の行為の社会的適切性（善悪）である。スミスが示唆した真の幸福一偽の幸福の二元論の論理的かつ道徳的危うさは、次節のいわゆる偽の幸福論でいっそう明らかになる。

IV. 偽の幸福

IV-1. 相対的世界における欲望と徳

スミスはいう。「ありふれた生活の些末な出来事、〔たとえば〕昨夜の集まりのこと、見物した出し物のこと、誰かの言ったことやしたこと、会話の中のちょっとした愉快なこと、日々の生活の隙間を埋めてくれる珍しくもないこと、・・・そうした何でもない出来事がもたらす小さな喜びを余すところなく味わい、いつもほがらかであることほど奥ゆかしいものはない」、と（41-42/129-130）。これがスミスのいう真の幸福の到達点とみえるかもしれない。仮にそうだととしても、人生の辛苦をなめた末に自足の境地にいたった人ならともかく、屈託を抱えた青年には、あるいは時代や社会と折り合えずに身の不遇をかこつ人には鬱陶しいお説教に聞こえるかもしれない（144-145/325）。ましてやこれが望ましい道徳的価値つまり至福なのだと説かれると、「いつもほがらかな」人に今の境遇への自信と優越感、さらにはそれにしがみつ়保守性を嗅ぎ取って嫌悪をおぼえるとともに自らの欠如の渇き（羨望）にさいなまれるであろう。彼らだけではない。他者との網の目の関係（相対的世界）のなかで生きるわれわれは、好むと好まざるとにかかわらず、自分と他人との境遇の差を意識し、そ

れによって対他的欲望が刺激されて競争的な情念の虜となるから、いつもほがらかとはいかないのである。

スミスはいう。「人生をみじめにしたり混乱に陥れたり大きな原因は、ある境遇と別の境遇との差を過大視することにあると思われる。貪欲は貧富の差を、野心は公私の地位の差を、虚栄心は無名とつかくたる名声との〔評判の〕差を過大に評価する。こうした誇大な情念に支配された人は、現在の境遇をみじめだと感じるだけでなく、愚かにもあこがれるものを手に入れようとして、社会を混乱に陥れがちである」(149/334)。貧富、地位、評判の差を過大視して人生を混迷と悲慘に陥れる貪欲、野心、虚栄心は世間から悪徳として非難されるし、たしかに悪徳なのだが、にもかかわらずそれらの悪徳の持主は「人並みよりはるかに上の」卓越した人物になりうる可能性を有している。たとえば虚栄心つまり「他人から尊敬され称賛されたい」という欲望は、その持主が「尊敬と称賛の対象として自然で適切な資質と才能を備えている」ばあいには、それは「真の名誉」の渴望となり、極めつけの情念ではないにしても「最善の情念」になりうるのである(259/547)。したがって虚栄心の強い青年も 40 歳の壮年を迎えるころには、才能と徳とを兼ね備えたひとかどの人物に変貌する。このように欲望は悪徳だけでなく美徳も生む源泉である。それゆえ「真の名誉欲を奨励せよ」とスミスは言う(259/548)。

IV-2. フェイクの魅力

われわれは富者や地位の高い人つまり富貴の人の豪華な暮らしぶりやはやかな権勢を目にしてその虚栄心や野心や貪欲が喚起されるのだが、さらに空想をふくらませ「完璧な幸福」という幻影を描こうとする。スミスの言を引用すれば、「地位の高い人の生活を思い描くとき、われわれはややもすると現実離れした色合いをつけがちである。そうやって想像した彼らの境遇は、完璧な幸福の状態という抽象的観念そのままであるように思われる。これこそはわれわれのあらゆる欲望の究極の目標として夢やむなしい幻想のなかで何度も思い描いたものにほかならない」(51-52/150、傍点引用者)。つまり虚栄心などの情念が呼び起こされるのは、現し身の富貴の人の存在もさることながら、それを

モデルとして描き直された完璧な幸福という幻影（幻想）にとりつかれるからである。この完璧な幸福は、先の真の幸福にたいして＜見かけの偽の幸福＞とみなすべきものだが、偽なるものこそがわれわれの心を捉えて離さない魔力をもつ。スミスは倫理的価値を論ずるにあたって善悪、美醜、貧富、貴賤といった二元的な基準を採用し、幸福にも前述の通り、すくなくとも叙述のうえでは真偽の価値基準を適用する。しかし『道徳感情論』の睜目すべきところは、後にみるように、偽なるものを一蹴せず、その役割と意義を見極めようとする点にある。¹⁰⁾

フェイクの魅力に眩惑されるのは貧者や卑しい身分の者だけではない。上の引用文の主語が「われわれ」とあるように人は等しくそうなのである。富貴の人は自分よりも富裕で強い力をもつ人びと、たとえば王侯の姿をみて完璧な幸福の幻想をふくらませるし、王も持てる権力と財力のよりいっそうの高みを空想し、その幻想の虜となる。その悲喜劇をスミスは紹介している。古代ギリシアのエピロスの王は征服計画を寵臣に説明したとき、寵臣は『『ところで陛下は、その後一体何をなさるつもりであられましょうか』。王は、『友とくつろぎ、酒を酌み交わしながら楽しみたいと思うておる』と答えた。寵臣曰く、『いまそれを妨げる理由がございましょうか』』（150/335）。同じように人はまずまずの健康体であるにもかかわらず、医学や薬（今日であればアンチエイジングを謳うサプリメント類）の力を借りてさらなる健康を求める。「だがその人の墓碑に次のように刻まれている。＜私は健康だった。だがもっと健康になろうとした。そしていま私はここにいる＞」、と（150/336）。権勢の威容であ

10) 偽なるもの（文明という因習）の呪縛から自らを解き放ち、真なるもの（新しい自然的自由）へ前進すべきことを説くルソー（1712-1778）のような啓蒙的観点に対して、『道徳感情論』は真偽の枠組みのなかで偽なるものに光をあてることでルソー的観点からの視野転換をはかったといえる。しかし後年の『国富論』になると、真偽の価値基準に則って＜真の富＞と＜偽の富＞とを峻別し、偽の富すなわち貨幣の独自の意義と役割を評価することなく、自分の提唱する自然的自由のシステムを＜正＞、いわゆる重商主義を＜誤＞と簡明に腑分けし、後者から前者への転換を促す啓蒙的ロゴスを展開することで、ルソーの観点に再接近した。そのこと自体は、社会改革の観点からみれば、『道徳感情論』からの後退と一概に言い切れないかもしれないが、『道徳感情論』の観点が『国富論』で全面的に取り入れられていたら、その実物的経済学に貨幣的経済学の視点が加わり、複眼的で立体的な経済学になっていたと思われる。

ろうと不老長寿であろうと、人はその幻想の翼を思い切り広げる——それがイカロスの翼であったとしても。

IV-3. 共感の偏りと差別

人はなぜフェイクに魅せられるのか。人間は偽の幸福という幻影を思い描いて生きるというスミスの言を敷衍するということであろう。人間は自然環境や社会環境に適応して生きざるをえないが、他方で人間は、それらの外的環境をヴィジョンとして自分の内的環境に作り変え、生きる意味を主体的に見いだそうとする存在でもある。だが誰もが自分の内的環境をうまく作り上げられるわけではないし、それを保ち続けられるわけでもない。そのとき外から与えられるフェイクなもの、大言壮語で語られる空想的な企画、輝かしい地位や富の世界の華やかさや威容に魅入られ、それを内的環境に取り入れ同化してしまう。だからスミスは言う。「民衆というものは根拠のない広言にいかにか欺されやすいか」と(249/532)。たしかにかれらは善良であるがゆえに心底から欺されることがあるとはいえ、たいていはそれがフェイクであるとわかっている。経済的、政治的な山師が目の前にぶら下げてみせるフェイクは、虚構でありながらリアルな衝動力をもつがゆえに人は進んでそれに欺されようとする。民衆と山師たちとは俳優と観客のように共鳴(同期化)し、共演するのである。

スミスはこのような環境への適応と環境の再構成の論理とともに、感情の心理学的な解説をおこなう。人には他人の悲しみよりも喜びに、失敗よりも成功に共感することで快感を分かちもととする傾向がある。他方、悲しみや失敗は、他人のものであれ自分のものであれ、苦痛を伴うからできるだけ早く忘れたいと願う。スミスは言う。「喜びに感情移入するのは心地よいものである。嫉妬に邪魔をされない限り、われわれはこの楽しい感情の高揚にすっかり満足して身を委ねる。だが悲しみを共にするのは苦痛であり、感情移入はどうしても尻込みしてしまう」(45-46/139、傍点引用者)。だから「葬式に参列したときの私たちの悲しみは、せいぜい厳粛な顔つきを装う程度であるが、洗礼式や結婚式での笑顔はつねに心からのもので、わごとらしさはどこにもない」(47/141)。さらに言う。「われわれは褒めることに喜びを感じるものだ。そこ

で自然に、多くの点で感嘆に値する人物を、空想のなかではすべての点で完璧に仕立てたくなるわけである」(250/532)。富貴の人や成功者に感嘆や称賛を惜まず、かれらの喜びにも共感し、さらには空想のなかでその喜びを肥大させて味わおうとする快樂選好、いうなれば現実とイリュージョンとを相乗させる人間の愉快性向がフェイクへと指向させるのである。

それに対して「悲しみはいたましく、自分自身の不幸にすら、共感に身を委ねまいと自然に抵抗する」(42/131)。それだけでなく「人間には底意地の悪いところがあって、他人の小さな心配事に共感を抱かないどころか、それを見て面白がる癖を備えている。他人をからかつては喜んだり、みんなに無理を言われ、せかさされ、はやし立てられた仲間が困惑するのを見て、うれしがったりするのである」(42/131-132)。同じように「われわれは自分よりも下の者 *inferiors* の悲運について、共感するどころか、むしろからかおうという気になりがちである」。¹¹⁾ われわれが本性的の持ち合わせているこのような共感の偏りは、＜差別＞を生み出す心理的基礎なのである。共感の偏りは集団的体験の記憶操作をもおこなう。たとえば大地震や戦争で味わった悲惨な体験や判断の誤りを記憶し、それを経験とすることを怠るのは——諺にいう、喉元過ぎれば熱さを忘れるのは——悲しみへの共感にとまなう苦痛をできるだけ遠ざけ、できうれば忘れたいという人間の自然の傾向、つまり共感機能の偏りによるのである。こうして集団においても個人においても記憶（過去）の改変や消去がなされる。

IV-4. 目的と手段の転倒

共感の偏り（偏向）は目的と手段との転倒を生み出す。本来、「宇宙はどの部分をとっても、手段は所期の目的に合わせてじつに精巧に調整されている」(87/223)、つまり万物における目的－手段関係は整合性を保っている。だがわれわれは「運動や組織」に関して「作用因」*efficient cause* を「目的因」*final*

11) A. Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. by J. C. Bryce, Oxford University Press, 1983, p.124. 水田洋・松原慶子訳『修辞学・文学講義』、名古屋大学出版会、2004年、216ページ。

cause から区別して考える。たとえば血液や胃腸は生命維持という目的を意図して自主的に循環したり消化したりしていると想像しない。つまり食物の消化、血液の循環、体液の分泌といった身体的作用因を生命の維持という目的因から説明せずに、作用因は作用因としての働きをし、それらが精妙に協調しあって生命維持という目的を遂行しているとみなす。同様に時計の歯車もゼンマイも意図をもつことなく、それぞれの固有の機能が組み合わされて時刻を示すという目的に役だっている。時刻を刻むという目的に対する「欲望や意図」を持っているのは「時計職人」であるように (87/224)、生命の維持を意図しているのは私ではなく「自然」である。「自然は二大目的、すなわち個体の維持と種の繁栄」という目的を人間に与えているのである (87/223-224)。

だが身体ではなく精神の働きつまり意思に関しては作用因と目的因とが混同されやすい。意思が指向する目的が「洗練され啓蒙された理性」refined and enlightened reason が推奨するものに合致するばあい、人びとの行為的作用因をも理性にあると考える。しかしスミスによれば、本当の作用因、そして作用因と目的因とを合致させるものは理性のような「人間の叡知」ではなく「神の叡知」wisdom of God なのである。この論述の直接の標的は、意思（作用因）を理性に一元的に還元する見解——誰のものと名指しされていない——にあるが (87/224-225)、神の叡知を持ち出した論述の真の狙いは、社会における人の営みの目的因と作用因との区別、より具体的には個々の人間の感情や行動の動機（意図）と社会の目的との乖離の可能性を指摘することにある。すなわち「個人に対するわれわれの配慮は、全体への配慮から生まれたのではない。むしろ全体への配慮は、その全体を構成するさまざまな個人に対してわれわれが抱く固有の配慮から合成される」(89-90/228-229) のである。したがって「個人の幸運や幸福への関心は、通例、社会の幸運や幸福への関心から生じるわけではない」(89/228)。同じように「個人に対してなされた犯罪の処罰に私たちが関心を抱くそもその理由は、社会の存続を慮るからではない。・・・あくまでも被害者個人への関心から懲罰を要求するのであって、社会全体の利益への関心からではない。」社会の利益を考慮して罰を科すことがあるとすれば、それは治安 civil police を脅かす行為と軍紀違反の二つに対してである

(89-90/228-230)。こうして正義であれ幸福であれ、それぞれの個人の利害に対する配慮つまり作用因が運動や組織の鍵なのであり、社会の存続や幸福といった目的は作用因の「合成」によって果たされるのである。しかもその合成——合成の誤謬を含めて——の秘密は神の叡知に属することだとスミスはいう。

こうして、人は他人の悲しみや失敗よりも喜びや成功により強く共感する自然的偏向をもつという経験的考察が、目的因と作用因の議論を介して作用因の社会理論へと道を開く。いいかえれば社会理論の倫理学的基礎が心理学的アプローチをとって据えられる。

V. 完璧な幸福、その幻影の作用

V-1. 徳の涵養

他人の境遇に羨望を抱き、完璧な幸福という幻影を描くのは「人間の出来が標準よりはるかに高尚でも、逆にひどく低俗でもない人」、つまり倫理的に平凡なわれわれに似た人である。それは身分階層には関係がない。中流や下流の人びとだけでなく上流の人びとも多くは倫理的に並の人たちである。こうした人であればこそ「身分や栄誉や勢威をばかにできる人間は一人もない」のであるが (57/161)、かれらは富者や権力者が「本当に幸福かどうかなど考えもせず」に、「幸福になる手段」つまり「安楽や快楽を高めるために用意された無数の人工的で優雅な手段」を他の人よりより多く所有していると羨望し、自分もそのような境遇になろうと必死の努力をする (182/397-398)。

だがこの幸福の手段の自己目的化にほかならない上昇志向が社会に思わぬ利益をもたらす。それが偽の幸福が産み落とす第1のパラドクスである。その社会的成果は倫理、文明、統治の三領域におよぶ。病気や老いのせいで身体が衰えると、権力や富は「真の満足」には余計なものと感じ、何の魅力も感じなくなることがあるが、健康で気力があふれているときは「想像力は大きく羽ばたき」、「富と権勢がもたらす快楽は偉大で美しく高貴なものに見え、そこに到達することは、そのために進んで背負い込む苦勞と心痛 toil and anxiety

に十分に値するように思われるのである」(182-186/398-400)。人に権力と富という手段を目的と錯覚させ、人生を楽しむ基となる健康をも苦勞と心痛とに耐えうる道具（人的資本）とみなさせることをスミスは「自然の欺瞞」と呼び、それは「いいこと」だとする。人類はそれによって「勤勞」に励むように仕向けられからである（183/401）。言い換えれば勤勞を貴いものとする道徳は、幸福という目的そのものを忘れること、つまりその手段を自己目的化するためのものである。ここに道徳というもののひとつの秘密がある。道徳はそれぞれの社会において善や正義とみなされていることに目を開かせる。だが他方で道徳は別の根本的なことに目をつむらせる、あるいはそれを忘れさせるものでもある。根本的なことというのは、端的に言えば人間そのもののとその生の手手段化、商品化である。自然の欺瞞という巧みな表現で暗示されているのはそのことである。

ところで自然の欺瞞は、もともと悲しみや失敗よりも喜びや成功により強く共感してしまう人間の性向に起因するものであるから、人間本性に潜む偏向という点で人間の自己欺瞞ともつながっている。その自己欺瞞についてスミスは言う。「自己欺瞞は人間の致命的弱点であり、人生の混乱の半分はこれに起因する」(158/351)と。これは前に（第 IV 節第 1 項）引用した「人生をみじめにしたり混乱に陥れたり大きな原因は、ある境遇と別の境遇との差を過大視することにある」という警句（?）と対をなすものである。繰り返せば、人生を混迷に陥れる半分は自分の真の姿を偽って過大に見せたり欠点を塗布したりする自己欺瞞（自己偽装）にあり、もう半分は他人との格差・不平等を過大視しすぎることである。不平等について付言すれば、スミスは不平等を政策的、制度的に是正することに積極的ではなかったけれども、不平等に忍従せよとはいっていない。上に述べてきたように、むしろ各人が境遇の格差を埋める努力をすべきだとする。その努力の結果が新たな不平等を生むから、競争を推奨するかぎり不平等そのものは根本的に解消されることはない。

さて、境遇の差の過大視のばあいがそうであったように、幸福の自己欺瞞も美德をうみだすという逆説をはらむ。中・下流の人びとが自分の職業で成功するには、「堅実な職業的能力」に加えて「注意深く、不正を犯さず、しっかり

慎み深くふるまう」ことで自分の「評判」（信用）を確立することが必須だからである（63/169-170）。注意深さ（思慮深さ）、正義、品行などの美德が競争の必要に迫られて身につくから、かれらにあつては「富への道」が、これらの美德に関するかぎり「徳への道」に通じていると期待して良い。

プラトン（前 427-前 347）はこの議論とかかわる「節制すなわち放埒」論を説いている。プラトンは、或る快楽を欲してそれが奪われるのを恐れ、別の快楽を抑えるのは、前者の快楽に支配されていることにほかならないから、快楽に支配されることを「放埒」と呼べば、上の事態は「放埒によって節制の状態にある」とみなされる。これは同一の快楽のばあいも同じことで、将来のよりおきな快楽の享受のために今その快楽を抑えるのは合理的かつ道徳的にみえようとも、放埒に囚われた節制にほかならない。これに対してスミスは、「将来の満足のために現在の欲望を抑える働きをする自制心は、有益性だけでなく、〔道徳的〕適切性の観点からも是認される」とする（189/410）。なぜなら人間は一般的に将来の快楽よりも現在の快楽を選好し、「将来のより大きな快楽のために現在の快楽を慎む」ような自制心を発揮できる人は少ないからである。したがってそのような自制心を働かせて放縦を抑え、「節約、勤勉、精励を実行する不斷の努力には、たとえそれが財産の獲得のためだけになされたとしても誰もが自ずと深く敬意を払う」のである（189-190/410-411）。後の『国富論』になると、収入によってまかなわれる消費の一部を抑えることで将来の資本が蓄積されるという資本蓄積の原資論が展開されるが、『道徳感情論』の論旨に照らせば、資本蓄積は経済的に有益であるとともに道徳的にも是認されるべきものである。対するプラトンは、「そんなふうに快楽と快楽、苦痛と苦痛、恐怖と恐怖を交換し、より大きなものとより小さなものとを交換して、あたかもこれらをさまざまな貨幣のように取り扱うのは、おそらく、徳を得るための正しい交換ではない」とするから¹²⁾、スミスの議論を聞けば、倫理的に問題があると思なすであろう。スミスのような欲望による欲望の管理あるいは利益（有益性）という欲望による情念の管理では、欲望それ自体からは解放され

12) 前掲のプラトン『パイドン』68E~69A、193-194 ページ。

ておらず、資本の無際限の自己増殖を自制しえない。スミスの説く節約の徳は資本にとって善（望ましいもの）であるから、＜地獄への道は善意で舗装されている＞（マルクス『資本論』第 1 部 3 の 5）という倫理的逆説は往時もうまも生きている。

V-2. 科学技術の発達と産業文明

倫理的効果の次は文明論的な効果である。かいつまんで言うと、労働（勤労）の増進と生活水準の向上に資する科学技術の発達、大地の耕作の拡張と大洋の大開発とによる食糧資源の増加、さらには都市や国家の建設と交通網の拡大、それらが合わさっての生産力の上昇とその結果としての地球人口の増加（183-184/400）、これが「完全な幸福」の空想に魅入られた人びとが産み落とした思わぬマクロ的な文明的帰結なのである。

スミスのこの叙述に人類の進歩と近代の産業文明（未だ黎明期にあったが）とにたいする讃歌を読み取るのは容易い。そのため、こうした啓蒙的認識を近代固有のものと考えがちだが、18 世紀と同じように＜啓蒙の世紀＞といわれる紀元前 5 世紀にも、同じような讃歌がうたわれた。この時代、古代ギリシア文明はアテネを中心に最盛期——ということは衰頹の兆しもギリシアの内部対立（ペロポネソス戦争）などによって生まれ始めていた時期ということでもあるが——を迎え、そのときにあたりソポクレスは『アンティゴネー』（オイディプスの長女アンティゴネーの悲劇）を作り、その第 1 スタシモン（合唱）で「人間讃歌」を謳いあげる。「恐ろしきものはあまたあれど、人よりもなお恐ろしきはなし」と歌い始め、続けて人間の知恵と力がなしえた狩猟、牧畜、農耕、航海、建築、都市建設、そして言葉（学問あるいは文化全般のことか？）と俊敏な思考（当意即妙の詩や雄弁術？）を讃えたうえで、「あらゆる策に通じ、策に窮することなく、起こりうることに立ち向かう。ただひとつ、死を避ける手立ては講じえまいが、不治の病を逃れる術は編み出した」と発明の才と技術、医学の進歩、総じて人為の偉業を讃える。それでも人は善にも悪（不正）にも歩み寄る。悪が国を滅ぼさないこと、すなわちギリシア文明の衰

亡なきことを祈って歌い終わられる。¹³⁾ グラスゴウ大学で「修辞学」を講じ、悲劇やソポクレスにも言及したスミスであるから、「人間讃歌」のプロローグとエピローグにこめられた讃歌の半面の含意を読み落とすはずはない。そうだとすれば、人類の進歩と産業文明へのスミスの讃歌も手放しのものではなかったのかもしれないが、産業文明が緒についた時代のスミスの讃歌はすくなくとも表面的には前望的な明るさにあふれており、大地と大洋の資源開発によって生み出される繁栄が地球をレイプする「環境破壊」rape of the earth という荒廃に行き着くことをスミスはまだ知らない。

『道徳感情論』に戻ると、上の讃歌にすぐ続けて「見えない手」（見えざる手）の語があらわれる一節が置かれる。

金持ちはうまれつき利己的で貪欲で、いつも自分だけの便宜だけを考え、大勢の雇い人の労働から得ようとする唯一の目的は自分自身の底なしの空虚な欲望だけを満たすことかもしれないが、それでもなお彼らは、土地の活用によって得られた〔余剰〕生産物を貧しい人々に分配するのである。彼らは見えない手に導かれて、大地がそこに住むすべての人の間で均等に分けられていたら行われたはずの分配とほぼおなじように生活に必要なものを分配し、意図せず知らずして社会の利益に貢献し、種の増殖の手段を提供する。神 Providence は大地を少数の領主に分割したが、そのさい土地の分割に与らなかつたように見える人びとのことを忘れたわけでも見すてたわけでもない。これらの人たちも、土地の生産物の分け前を享受している。（184-185/401、傍点引用者）

なぜこうしたことが起こるのだろうか。「傲慢で冷酷な地主は自分の広大な農地を眺め、一族郎党の窮乏を顧みず、収穫を自分一人で食べ尽くしやろうと考えるかもしれない」が（184/400）、かれらの胃袋の大きさは他の人びとと大差がないからそれは適わないことである。消費しきれない分はかれらの「贅沢や

13) ソポクレス『アンティゴネー』中務哲郎訳、岩波文庫、2014 年、43-46 ページ。なおアンティゴネーはオイディプスの娘にして妹である。

気紛れ」(184/401) を満たすもろもろのサービスや製品の購入に振り向けられる。その結果、貧しいサービス提供者や製造従事者にも生活必需品である食料が分配され、かれらの増殖を助けることになる。その際、地主の利己的な欲望を貧者への食料分配(→人口増加)という「社会の利益」に結び付けたのは、地主の意図を超えた「見えない手」の業なのである。

この議論は政治的には、上に引用した終末部の二つの文にみるように、神慮にこと寄せた地主制擁護論と読むことができる。神は少数の地主たちに土地の私有を認め、多数の人びとを土地所有から排除するという片手落ちとみえる業をなしたが、自然は地主に消費(浪費)階級という社会的役割を与えることで、土地から排除された人びとも土地生産物の分配が及ぶように配慮し、不平等な土地配分に事後的な補正を施している。そのかぎりでは地主には経済的な存在理由があるのである。だが見えない手の比喩に限定すれば、人間の利己的な欲求充足行為と社会の利益との両立可能性を指摘した経済的議論と読むべきであろう。既述の(第 IV 節第 4 項)作用因の合成問題では、個人の行為の意図と社会の目的との乖離の可能性の面に注意を向けたが、ここでは見えない手によって個人の行為の意図と社会の利益との結果的な連結の可能性に着目している。このようにスミスの思考は複線的であって、見えない手の業だけを強調しているわけではないし、見えない手で予定調和を唱えているわけでもない。

上の議論に関して留意すべきことがさらに二つある。一つは、地主の「温情や正義感」(184/401)——慈善や地代の減免などか——を当てにするよりもかれらの「贅沢や気紛れ」に任せたほうが社会の利益につながるとしても、地主に社会の利益つまり全体のことを配慮して浪費をすべきだとも、また贅沢や気紛れが推奨すべき道徳的行為だとも言われていない。ここにあるのは、地主の非生産的な支出が貧者への分配に繋がるという経験的な事実認識と、浪費は道徳的にみれば問題があるとしても経済的にはそれはそれで善しとするプラグマティックな価値判断とである。

もう一つ留意したいのは、見えない手とは、後代に流布した解釈のように、市場を指しているのではない。ましてやそのメカニカルな自動調整作用のことでもない。見えない手は、他の箇所では「見えない存在」invisible being (107/265)

とも言い換えられているように、神の隠喩である。先の作用因の合成問題のばあいもそこに神の叡知が介在するといわれていた。このように議論の重要な局面で切り札のように神がときおり登場するのは、道徳の最終的根拠を神に求めている証拠と解釈することもできるが、わたしはむしろ、個人の意図や利益と社会の目的や利益とのあいだに安易に乗り越えられない論理的な関門があるというスミスの認識が、関門の表徴を神に託して、暗示的に示されているものと読みとりたい。神の語がかならず神を指していると読まなければならない法はない。言葉はコンテキストのなかで意味が定まる。それゆえ神の叡知や摂理がもちだされるのは、信仰の篤さを表現するものではないし、かといって宗教的言説への妥協を示すものでもない。スミスのいう「道徳哲学」（倫理学と法学、後に法学に代わって経済学が加わるから、内容的には「社会哲学」の呼び名がふさわしい）の基本的枠組みを構成する社会と個人との根源的関係を自明なものとしてやり過ごせないかれの嗅覚の鋭さが、そしてその自明ではないものを前にした知的逡巡が神という語を選ばせている。現代のわれわれは社会や個人の観念にあまりにも慣れ親しんでしまい、それを自明なものとしてやり過ごしているために、スミスの犀利な感覚にも思案にも感応できなくなっているのかもしれない。

V-3. 統治機構と官僚制

統治に及ぼす効果は、統治そのものと統治機構にかんするものの二に分けられる。まず統治機構 *constitutions of government* の目的が提示される。すなわち、その「唯一の意義と目的」は、「その下で暮らす人々の幸福をどれだけ増進できるか」にあり、統治機構に対する評価も「その下で暮らす人びとの幸福をどれだけ促進しえたかという点でのみ」なされるべきものである（185/403）。スミスは他の箇所では、「社会の安定と秩序は不幸な人の救済よりも重要である」（226/488）と言明をしているが、ここでは形容詞「唯一の」*sole* を使って、統治機構の唯一の目的は社会の秩序や安定にあるといわずに、国民の幸福の増進にあるいい、その評価基準も同じように「のみ」*only* の語で強調して、政府が国民の幸福をどれだけ促進しえたかに求めるべきだとする。

既述のスミスの真の幸福観からすれば、評価基準を比較可能な数値的な指標として設定するのは難しいかもしれないが、前に紹介した文を参照すれば、スミスの趣意は明確になる。再度引用する。「人間は行動するようにつくられており、全員の幸福に最も資するように自他の外的状況を変えるべく、能力の限りを尽くすようにつくられている」(106/263)。主語の人間を政府に置き換えると次の命題となる。政府の唯一の任務はその下で暮らすすべての人びとの幸福にもっとも資するように幸福の外的環境（基盤）を全力で改善すべきであり、その政府への評価はその改善の達成度によってのみおこなわれるべきである、と。ここでいう幸福の外的環境は経済的な事柄に限定されない。挙げれば切りがないが、教育の機会の拡充やさまざまな属性をもつ人びとの公正な扱いなども幸福の基盤を強化する。

ところが国民も政府もこの目的を忘れ、統治の手段に目を向けがちである。人びとは「秩序ある組織を愛し、技術や工夫というものを好むあまり」、同胞の幸福の増進よりも「整然とした美しい制度を改良し完成させたい」という志向に傾くからである(185/403)。だがこの目的と手段との転倒、すなわち「よくできた組織や装置を好み、秩序や技術や工夫の美しさ重んじる」性向が社会の福利を増進するパラドクスを生むのである。なぜなら行政制度を体系的かつ効率的なものに改良し、社会のインフラストラクチャーの整備や商工業全体の発達という壮大な目標に専心することは、個々の国民の幸福にどのように影響するかは別にして、社会全体の利益に資する制度を確立することになるからである(185/402)。

したがって「自国の利益」に無頓着な立法者や為政者に「公共への徳」を植えつけようとして、「統治の行き届いた国の国民」が豊かな暮らしを享受していることを説いても無駄である。そうした暮らしをもたらす「行政のすばらしい制度や、それを構成する要素が互いに連動し、依存し、補い合って社会の幸福に貢献する様子」を描写する方が効果的であろう。さらに、そうした制度をどうすれば導入できるか、現時点でそれを妨げている要因は何か、どうすれば障害物を取り除き、政治機構の歯車が摩擦を起こしたり、回転を妨げたりせず、うまく噛み合っただめらかに作動するようになるかを説明すると良い」と、う

がった勸奨がなされる（186/404）。統治の目的よりも手段としての法律や政策が均齊なシステムとして醸し出す効用的な美、その美しいシステムを巧妙に操作する快感（利己的情念）に立法者や為政者を目覚めさせよ、というのである。とはいえあるいはそれゆえに、かれらに私益に傾かない公共心を植えつけることは大切である。それには政治学を学ぶのが最上の策である。「理論的な研究」のなかで政治学は最も有用なものである。なぜなら「国家統治のさまざまな仕組みとその長所短所、自国の政治体制とその現状、対外的な利害関係、貿易、国防、自国の抱える不利益とその排除、直面する可能性のある危険とその回復など」を学ぶことで視野は広がり、かれらの公共心もおのずから涵養されるからである（186-187/404-405）。

もっとも次のように付け加えることを忘れない。どんなに統治機構を整備し、有益な政策を施行しても、幸福の実現にとって「政治は知恵や徳の不足を補う不完全な救済策にすぎない」（187/407）と心得るべきである。政治ができることは、またすべきことは、幸福の外的環境を改善することであって、幸福そのものは国民一人ひとりの経験のなかにあり、それを決定的に左右するのは政治ではなく当人の徳や知恵なのである。したがって「政治に効用に由来する美しさがあるとしたら、知恵や徳にはそうした美しさはるかに高い水準で備わっているはずである」（187/407）。こうして政治的行為に対する倫理的行為の美的優越性が説かれる。いいかえれば政治学は応用倫理学でありえても倫理学に取って代わることはできないし、取って代わるべきものでもないのである。

さて、統治機構とりわけ行政機構を支える主体つまり官僚はどのように供給されるのだろうか。完璧な幸福の観念に魅入られた中下流階層の人びと、とりわけ貧乏人の息子が専門職で出世をしようとすれば、まず当該の専門的知識を夜を日に繼いで勉強し、競争手を凌駕する能力を修得しなければならぬ。次に自分の能力を「世間の注目を集めるべく画策し、職を得ようと絶えず熱心に懇請しなければならない。そのために誰彼の機嫌をとることも厭わず、憎む相手にも滅私奉公し、軽蔑する相手にもこびへつらう」ことも忌避してはならない（181/396）。そこまで自分を卑下して専門職にありつけた暁には、「自分の仕事がいかに困難かつ重要か、またいかにすぐれた判断の下に進められてい

るか、その遂行にどれほど真剣に取り組んでいるかを世間に知らしめることによって、自らのそうした才能を認めてもらえるよう」にしなければならない。それだけでなく「最大級の称賛を得られるような企てには、進んで参加しなければならない。」気概と野心をもった人であれば「戦争や内乱」さえ好機到来と内心ほくそ笑むであろう (55/157)。しかし一足飛びの大出世は周囲の「妬みやそねみ」を買うから、「いちばん幸福なのは、徐々に高い地位に昇っていく」ことである (41/128-129)。—— これはいかにも処世訓ではあるが、単なる処世訓ではない。当時の中下流の人びとが貧窮を抜け出しその境涯を変えるには専門職（行政職だけでなく司法、教育、学芸、宗教、軍事などの専門職）は格好の機会であるだけでなく、男子普通選挙権が確立していなかったこの時代にあつて公的世界（政治）に公式に接近できる有力な回路であつたこと、他方この公的世界ではかれらを行政の専門家として受け入れながら、上位者の身分的威信と愛顧 *patronage* とによってかれらを活用しつつ支配しようとしていること（包摂と支配）、中下流の人びともみずからの専門能力を恃みとしながらも、それだけでは競争相手に勝ち抜けなため上位者の愛顧に頼っていること（自立と庇護）、それゆえ「非力な役に立たない後援者」のひいきはありがた迷惑なこと (95/242) —— なかなか非情に言い放っている ——、そうした幾重にもかさなる時代の脈絡が上の叙述の背後に透けてみえる。こうした公と私の二つの世界のつなぎ目における専門的实力と身分的権威との相互依存と相克の両面を透視しなければ、このくだりは単なる出世の手引きとして読み流されてしまうだろう。

さらに看過できないことが記されている。どんな政体においても、「一般に最も高い官職に就き、細部にいたるまで施政を指揮するのは、中流または下流の階層に生まれて教育を受け、自らの勤勉と才能とによって出世した人びとなのである」 (56/158)。上流階級の人びとは官僚たちをはじめは軽蔑の目で、やがては羨望の目で見ながら、しまいにはかれらに卑屈な態度で —— それと裏腹の空威張りの尊大さもみせつけながら —— 接するようになる (56/158-159)。つまりもはや上流階層は富と力に物をいわせて官僚を自由に操れなくなったのである。統治機構における官僚と立法者・為政者（主には貴族・地主階級）と

の政治的な力の逆転、あるいは恩顧を与える者と受ける者との主客転倒、つまりは近代の統治権力の実質的な掌握者が官僚（制）であること、少なくとも官僚へと傾きつつあることを、表現を換えれば、テクノクラートの最新の専門的知識が統治者の徳（培われてきた伝統的な英知）を凌駕しはじめていることをスミスは慧眼にも見抜いている。もっともこれは統治機構内部のことであって、統治そのものにおける権力関係は次項でみるように別の観点からみなければならぬ。

V-4. 自発的服従と絶対的服従

統治効果の第2は、統治の枢軸である支配・服従関係つまり政治権力の安定性にかかわるものである。権力の基盤したがって安定性は人びとの自発的な服従にかかっている、これがスミスの見出した卓見である。既に述べたように、人が一般にもつ共感の偏りつまり愉快性向が富者や権力者など「位の高い人」に感嘆の念を抱かせ、かれらの権勢や境遇に完璧な幸福という幻影をみる。そしてその「まばゆい境遇に感嘆を禁じえない」ために、かれらの「情念にまるとつについていきたい」という模倣・同調願望を抱かせ、¹⁴⁾ ついにはかれらに「ただひたすら奉仕したい」と願うだけでなく「おもねる」ようにもなる(52/152)。¹⁵⁾ 一方、王も貴族も権力や富に弱い民衆の心情を察している。だ

14) 模倣が権力への道筋をつけるとするスミスの見解は、大黒弘慈『模倣と権力の経済学 ― 貨幣の価値を変えよ ―』岩波書店、2015年、第I部第3章で論じられている。

15) スミスの自発的服従論はラ・ボエシ（1530-1563）の『自発的隷従論』を想起させる。この本が完全な形で公刊されたのは19世紀になってからだから、スミスはその刊本を目にできなかった。それまで草稿自体は流布し、親友モンテーニュ（1533-1592）の『エッセー』にもその書名のみが記され、またその一部が他人の著書に引用されていたから、スミスも知友との会話などでその内容を知る機会があったのかもしれないが、スミスはラ・ボエシとは独立に自発的服従について着想を得たものとみなしておきたい。両人の論述に共通点が多いが、大きな違いはスミスが自発的服従を人間の本性という自然性にもつばら帰因させるのに対して、ラ・ボエシはその自然性が「教育と習慣」によって「隷従するようにしつけられている」ことによる、と一歩踏み込んで考察している点にある。このことはラ・ボエシが自発的服従（隷従）を乗り越えようとするのに対し、スミスは自発的服従に鷹揚であるという違いにも繋がっている。エティエンヌ・ド・ラ・ボエシ『自発的隷従論』山上浩嗣訳、ちくま学芸文庫、2013年、43-45、48ページ参照。

なお『国富論』では、統治者への服従を促す原因として、統治者の卓越した人格的・肉体的資質、年の功、財産、生まれ（門地）の四つをあげ、なかでも第1は財産の権威、第2は門地とし、

からかれらは、卑しい生まれの者には真似（模倣）のできない自分たちの醸し出す雰囲気、作法、立ち居振る舞い、品行などを＜威厳＞という力を生み出す「技」arts と心得て、それを支配の道具に活用する。ルイ 14 世がヨーロッパの最強の支配者になったのは政治力や軍事力だけでなく、かれの「優雅な容姿と威厳に満ちた容貌」という威厳＝権威に因るところが少なくなかった、とスミスはいう（54/154-154）。ヴェルサイユ宮殿のような威容を誇る宮殿の建築もその権威を高める装置にほかならなかった。後の『国富論』の国家財政論において、国家経費として軍事費、司法費、公共事業・公共施設費と並んで第 4 の費目として「主権者の威厳を保つための経費」が挙げられている。主権者とは君主制の王や共和制の首長を指すのだが、「進歩した富裕な社会」になると国民自身が奢侈的になり住宅、家具、食事、服装、馬車に金をかけるようになるため、主権者はそれに応じて威厳財によりいつそう金を投ずる必要が増す（『国富論』第 5 篇第 1 章第 4 節）。つまり生活様式の洗練されたゆたかな社会になればこの政治的技術は不要になるのではなく、むしろ逆に主権者は威厳の技術にさらに磨きをかけなければならなくなる。＜虚飾＞はいつの時代も、力を誇示する技術であるだけでなく、力を生み出す源だからである。『国富論』のこの節は 1 ページの 3 分の 2 ほどしかない同書の最も短い節なのだが、それでも独立した 1 節とされた訳は『道徳感情論』の上のくだりを思い起こせば腑に落ちるであろう。

ところで民衆が服従をしようとするのは何らかの恩恵に与ろうという私的利益を慮るからでもなく、また社会の秩序に役立つという公的判断からでもない。あくまでも位の高い人への無償の献身つまり自発的な服従なのである（52/152）。自然は、「王に服従のために服従し submit to them[kings] for their own sake、その高貴な位ゆえに畏れおののき、頭を垂れる」ことを教える。王の微笑はいかなる奉仕をも償う十分な報賞であり、その不機嫌は最も重い罰

人格的・肉体的資質つまり徳はそれよりも下位に位置づけられている。（Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, 1776. Oxford University Press, 1976, Vol.2, pp.710-714, 大河内一男監訳『国富論』中央公論社、1976 年、第 III 巻、34-38 ページ。）

として怖れられるのである。王を「普通の人間」として扱い、王と日常的に議論してはならない、ましてや反論してはならない (53/152-153)。裏返していえば、大半の国民が王を自分たちと変わらないただの人、スミスのいうマルチチュードの一人と見做し始めると、¹⁶⁾ つまり自発的服従をやめると、たちまちにして王の権威は地に墜ち君主制の基盤が崩れてしまう。基盤をうがつのに実力は不要なのである。

そこで君主制の崩壊を未然に防ぐために、臣下には政治的な「忠誠の原則」の遵守が求められる。「王は民の僕であり、国民は必要に応じて服従あるいは反抗し、退位させ、罰することができるというのは、理性と哲学に基づく学説であって、自然の学説にもとづくものではない」とスミスは結論づける (53/153)。ここで言う理性と哲学に基づく説とは主権権力の起源を人びとの契約（同意）に求めるいわゆる社会契約説を指しているから、スミスはここでホブズやジョン・ロック (1632-1704) らの社会契約説をはっきりと退けている。契約説に代わってスミスの採るのは、王に服従し忠誠を尽くすのは人間の自然（本性）に適用という道徳的自然主義である。（ここにも第Ⅴ節第1項で指摘した、＜目をつむらせる＞という道徳の作為がはたらいている。）したがって、王を侵すべからず、これが政治的準則となる。

それだけでなく人びとは暴力的な支配をしく専制君主や征服者にも自発的に服従する。すなわち富や偉大さに対する敬意と同じように「成功に対する感嘆」は、「人の世の事柄のなりゆき course of human affairs で支配者になった人物にも素直に服従することを促すし、もはや抗いえない成功者の暴力 fortunate violence を礼儀正しく、ときにはある種の敬意さえ込めて認めることができる」のである (253/536-537、傍点引用者)。カエサル（前 100-前 44）やアレクサンドロス（前 356-前 323）のような「偉大な人物の暴力」やアッティラ（406?-453）、チンギス・ハン（1162-1227）、チムール（1336-1405）のような「残忍な野蛮人の暴力」への服従がその実例である。

16) スミスのマルチチュード概念については、竹本洋「他人の災難や貧窮を傍観することは許されるか——アダム・スミスによる＜中国の大地震＞の思考実験——」『経済学論究』第 69 巻 第 3 号、2015 年 12 月、第 4 節「マルチチュードとマス」参照。

こうした強大な征服者を、大方の人は自然に驚嘆の目で見上げるものだ。たしかにそれは、意気地のない愚かな感嘆にはちがいない。しかしこの感嘆があるからこそ、抵抗不能な勢力が押しつける支配、いくら嫌がったところで逃れられない支配に、さほど不承不承でなく黙従することができ^る。(253/537、傍点引用者)

征服者の暴力的支配——それがカエサルによるものであれ、チンギス・ハンによるものであれ違いはない——にもそれほど嫌がることなく甘受するのは、人間の「弱さと愚かさ」（卑屈と日和見）のゆえなのであるが、その性向は国内統治においても王だけでなく富貴の人たちへの自発的服従をうながし、「身分の区別と社会の秩序」という社会効果を生むのである（253/536）。これも人間の自然が生むパラドクスである。

要約すると、統治すなわち支配・服従関係は人間の自然に内在する愉快性向と成功（偉大さ）への感嘆性向とに起源をもち、それが光輝に包まれた高位の者に対する崇拜となって自発的服従を促す。同じ自然的性向によって王を頂点とする身分制と社会のヒエラルキー的秩序がつくられ、それが統治を補強し、さらには植民地の暴力的統治をも支えるのである。そうしたいわば「ものごとの自然のながれ」 natural course of things は自然の教えに合致するものであり、神の叡知でもあるというのがスミスの統治観である。¹⁷⁾

ではスミスの自発的服従論は絶対的服従をも自然のものとして容認するのだろうか、すなわち人はものごとの自然のながれに逆らえず、暴力の支配（暴政）に絶対に隷従しなければならないのだろうか、この点に関して微妙な論述がなされている。スミスは＜勤勉な悪党＞と＜怠惰な善人＞の例をあげる。前者が畑を耕し、後者が畑を放置していたら、前者が収穫を得て富み、後者が飢えるのはものごとの自然の流れ（事の道理）である。だがわれわれの「自然な〔道徳〕感情」は善人つまりはかれの徳に肩入れしたい。そこで「人間の感情の帰結である人間の法」は、悪人の勤勉は得られた利益によって十分に償われ

17) スミスの社団国家的政体観に関しては、前注の竹本論文、第 VI 節参照。

ているのに対し、善人の怠慢は当然の帰結である不遇によって厳しすぎる罰を受けているとみなす。そのため自然がおこなった収穫の配分をいくらか修正して、前者から取り上げその分を後者に分け与えること（没収→再配分）を容認する。つまり人は自然の規則に適合しつつ、それを人間の感情→徳に適合した人為的規則に従って修正して良いのである。自然法と人間の法は「世界の秩序」と「人間の本性の完成と幸福」という偉大な目的の実現のために補い合わなければならないのである（167-168/369-370）。これはあくまでも原則論である。暴力的支配への服従のケースはどうであろうか。

仮に「ものごとの自然なながれは、無力な人間がいくらがんばったところで完全に変えられるはずがなく、その流れは速く、勢いは強く、人間には止められない」（168/371）とすれば、王や征服者の暴力的支配にも身をまかし、流されるままになるしかないように思われる。しかし「暴力と策略が誠実と正義を圧倒したら・・・人間らしい心を持った人がその有様を見たら必ずや義憤に駆られ、罪のない人々の苦しみと悲嘆に同情をつのらせ、圧政者の勝利に復讐心を燃やさずにいられまい。」これが人間の自然な感情、徳の発露なのである。だが徳を実践するには政治的な「力」がいる。その力をえられず絶望の淵に立ったときには、われわれは「自然に天を仰ぐ」つまり来世の信仰に導かれるのである（168-169/371）。—— スミスの真意は一体どこにあるのだろうか。この世では王の暴虐な支配に黙従しながら、その裁定（厳罰）を来世での神に託すべきなのか、それとも自然の教えと神の配慮とに背き、人間の自然な感情の然らしめるところに従い、復讐心を絶やさず力を蓄え反抗の機をうかがうべきなのか、『道徳感情論』の論述は自己韜晦気味にさえ映る。しかしスミスの趣意は明らかである。既述のようにわたしは、或る人物が「人の世の事柄のなりゆき」 *course of human affairs* で支配者の地位に就いたことを「ものごとの自然のながれ」 *natural course of things* に包摂されるものとしてとりあえず叙述したが、後者を＜必然＞（自然法則）だとすれば、前者の形容詞“*natural*”のつかない“*course*”は＜偶然＞（人為での運）を意味し、そのかぎりで二者の軽重に——前者が重く、後者はそれに比して軽い——疑問の余地がない。そうだとすれば人の世の偶然によって支配者（王）になった者の暴力

的支配に抵抗をするのは人間の自然（必然）に適うことである。いいかえれば人びとは王に自発的に服従はしても、いついかなる場合でも王に絶対的に服従すべきだとは言えないのである。これがスミスの主旨である。¹⁸⁾

VI. 不幸の回避

空想のなかで描かれた完璧な幸福を目指して行ってきた中・下流階層の境遇改善の努力は、これまで見てきたように、その過程で本人の意図とは別に社会的なさまざまな効果を生み出す。しかし競争の嵐に巻き込まれる当の本人は、肉体的疲労と精神的苦痛とに見舞われ「いつも手に届くところにあった本物の安らぎ」を犠牲にしてしまうのである。なるほど若い頃に描いていた安楽な暮

18) D. ヒューム (1711-1776) は 1748 年に小冊子『三つのエッセイ』を刊行した。そこにおさめられた「国民性について」、「原始契約について」、「絶対的服従について」の三つのエッセイは、1745 年に起こったジャコバイトの乱を意識している。最後のエッセイで、いついかなる場合でも主権者や政府への絶対的服従を説くトリーと、主権者たちによって社会の安全が破壊される緊急事態が生じた場合には抵抗は承認されるというウィッグの主張を検討し、原則的には、したがって平常の場合には、「社会の利益と必要」のために主権者たちに服従すべきだが、上のような緊急事態にあっては抵抗が認められるとしている。(ジャコバイトの乱に関して言えば、それは時の王によってもたらされた社会の緊急事態とは見做されない、したがって「乱」は正当な抵抗権の行使とは認められない。)

エッセイではまた、身の安全が脅かされ社会に解体の危機が生じた場合に抵抗は認められるとしても、それでも社会にとっては服従の義務を教えることのほうが、抵抗が認められる場合をこと細かに列挙しようと試みる議論よりも有益だと述べているので、ヒュームの強調点は抵抗よりも服従（忠誠）にある。それはスミスも同じである。このようにヒュームもスミスも絶対的服従論者ではないが、ヒュームは服従の義務の社会的な必要性を、スミスは服従の義務の自然性を強調している点が異なる。D. Hume, “Of Passive Obedience” *Three Essays, Moral, and Political*, London, 1748, in *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. by E. F. Miller, Revised Edition, Liberty Classics, Indianapolis, 1987, pp.488-492. 田中敏弘訳『道徳・政治・文学論集』名古屋大学出版会、2011 年、393-396 ページ。

なおスミスはグラスゴウ大学で講じた「法学講義」で、忠誠の義務は、「権威の原理」と「共通のあるいは一般的な利益の原理」（有益性の原理）の二つに基礎づけられるが、そのどちらの原理に立とうが、ネロ (37-68) やカエサルやドミティアヌス (51-96) のように「非常識と不正行為」をおかした暴君に抵抗し、追放する権利が人民にあり、それを行使することは合法的だと述べている（講義日は『道徳感情論』の刊行より後の 1763 年 3 月 22 日）。A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, ed. by R. L. Meek, D. D. Raphael and P.G. Stein, Oxford University Press, 1978, pp.318-321. 『法学講義 1762~1763』水田洋・篠原久・只腰親和・前田俊文訳、名古屋大学出版会、2012 年、339-342 ページ。

らしを老年になって手にすることはあるかもしれない。だがその頃には「富も権勢も無用の長物」(181/396) となり、完璧な幸福の幻影は、文字通り幻のごとく消え失せてしまう。野心家の末路はもっと悲惨である。野心家は高い地位がもたらす「名誉」を求めてあらんかぎりの策略を弄し、ときには法をも犯す。そうしてたとえ名誉を手に入れても、悪行の報いとしていつかは不名誉な烙印を押されるのが世の常である。カエサルを見よ。「おそらくカエサルは、人間としては十分に長く生きた。だがかれは交誼を得たい相手や友だちや信じてい相手から殺したいほど憎まれたことを知らなければならなかった。そう考えれば、長く生きすぎたがために真の栄光に汚点をつけ、同僚や友人の愛と尊敬に包まれて享受したいと願っていた幸福を失ったといえよう」(65-66/174)。
 <完璧な幸福の追求は不幸に至る>、これこそ最悪のパラドクスであろう。

このパラドクスに耐える術やそれを免れる道はあるのだろうか。「真の幸福」の3必要条件すなわち「自分の肉体や財産や評判に直接響いてくる不幸」に見舞われたときには、それに動揺して悪あがきをしないことである。逆境にあつては、「ストア派の不動心や無関心にどれほど近づいても、近づきすぎることはない」(143/323) のである。次のようにもいう。「不治の病に冒された患者にとっては、医者薬は往々にして非常な苦痛となる」ことを肝に銘じ、「身に振りかかった運命をすみやかに甘受する人は、すぐにいつもの心の平穏を取り戻す」ことを知るべきである、と(151/338)。だがこれは誰にでもできることではない。不幸に陥る前にそれを回避する術はないだろうか。

自分の身分をわきまえ、そのなかで着実な境遇の改善に努め、得られたささやかな蓄えと安楽、そして楽しみの享受に満足することである。それ以上のものを求めて新たな「事業や冒険」に乗り出さないこと、乗り出せばあいでも十分に検討され準備されたものに限り、「つねに時間と余裕をもって、そうした計画の先行きを慎重かつ冷静に熟慮する」ことである(215/464-465)。それが「思慮深い人」のとるべき道なのである。<アドヴェンチャー>といわれるような一攫千金のプロジェクトや事業で成り上がることを夢みてはならない。スミスは各自がその属する階層のなかで境遇の改善に努めることを督励する。しかし階層を跳び越えようとする野望(分をおかすこと)を次のように戒める。

「読者諸氏は、自由な生活を宮廷のきらびやかな生活とけっして交換せず、ひたすら自由に、何者を恐れず、何者にも頼らずに生きる覚悟ができているだろうか」、と (57/161)。いうまでもないことだが、読者の「自由な生活」と宮仕えの奴隷生活との対比は相対的なもので、前者の生活が自由、安全、独立の名に真に値するものであったかどうかははなはだ怪しい。しかもスミスが呼びかける読者諸氏とは中・下流のひとびと全体のことではなく、『道徳感情論』を繙くような知的で専門的能力をもつ一部の人びとである。かれらとて、専門家や官僚として身を立てるには、追従や忍従をも厭うべきではないとスミス自身が述べていたから、現実には「何者を恐れず、何者にも頼らず」とはいかなかったはずである。

VII. 期待と不安

前節の幸福のパラドクスを免れる方策を抽象的に言い直せば、＜活動と思慮＞あるいは＜躍動と鎮静＞との調和となる。躍動と鎮静との調和は心身の安定を保ち、ひいては人生を楽しむこと（幸福）につながるから、処世訓と受けとれば、とかく侮られがちな中庸というものの奥深さを知る大人の知恵ともいえるが、これまでの諸節でみた卓抜な道徳の社会的機能論に比すと、平凡な折衷論に映るのは否めない。スミスはなぜそうしたことをあえて言うのだろうか。スミスには、政治、経済、宗教など各領域における人びとの情念や活動が或る閾を越えて過剰ないし過度になり、＜狂＞の域に踏みこむこと——動乱を招きやすい独善的な政治運動、宗教的狂信、そして『国富論』では狂乱的な金融投機（バブル）、——に対する怖れと警戒心が強いからである。スミスにとって競争は督励されるべきものだが、社会秩序（正義）は何にもまして選好されるべき公共善なのである。その公共善を保持する社会的コストは、主権者のあからさまな力による支配に頼るよりもむしろ伝統的な社会制度に依拠した統治のほうが安くつく、とスミスには判断されたのである。前者は被支配者に不満と憤懣を鬱積させて反乱を誘発し、社会を混乱と破壊に導く危険性があるからである。したがって身分制は統治を支える社会制度の要なのである。

王、貴族を中心とする上流、商工業者や農民を中心とする中流、そして労働

者たち下流の3階層からなる身分制は、スミスによれば、各階層の人びとにそれぞれの<分>に相応しい「徳」（卓越した性格と能力）を基盤とすることで安定化し、倫理的かつ社会的なくヒエラルキー的秩序を維持可能なものとする。さらに身分制は出来上がった富のヒエラルキーをも保全することにも役立つ。「富裕から貧困への転落はいまの社会のあり方では、本人のなんらかの失策、それも非常に重大な失策のない限り、そうした不運はめったには起きないのであるが、それでも没落した人は多くの同情を集め、貧困のどん底に喘ぐというような事態にまで落ち込むことはまずない。友人の資力によって、また当人の失策に誰よりも苦情のいう資格のある債権者の支払い猶予 indulgence によって、質素で並ではあるが、そこそこ恥ずかしくない生活を送れるようになる」（144/324、傍点引用者）。つまり身分制社会では富者の資産や所得が安定的に保証され、かりにかれらが家産の経営や事業に躓いても同じ階層の裕福な友人の援助や債権者の支払い猶予の制度によってその経済的地位が相対的に維持され、富者と貧者との格差は保持されるのである。

身分制の社会ではまた、道徳的価値判断においていわゆる一物一価の法則は成立しない。「富や権力を持つ者と貧しく卑しい身分の者とは同等の価値のあること equal degrees of merit を成し遂げた場合、ほとんどの人は前者により敬意を払う」（62/168）からである。このように同じ価値をもつことを遂行しても、富強者の功績（仕事）は身分の低い貧者のそれよりも社会的評価（交換価値）が高い。このことは「好ましいことではない」けれども、現実はそのようなのである。同じように、まったく同じ不品行をおかしても、上流階級の不品行は、卑しい身分の人のそれよりもはるかに大目に見られる（63/169）。このようにスミスの見ている社会は、同種の行為であってもその功罪 merit and demerit は、同一の価値に評価されない社会なのである。¹⁹⁾ — ちなみに『国富論』で表象されている「商業的社会」commercial society では、同質の労働であれば、その1単位の労働力の価値は同一であり、また善人であろうと悪人であろうと彼らがつ1円は同じ価値をもっており、その意味で商業的社会の

19) スミスのこの議論はアリストテレスの分配的正義の議論と通じている。

行為は道徳的価値(評価)から相対的に独立した基準で評価される。このように『道徳感情論』と『国富論』において表象される社会は重なりつつもずれがみられる。そのずれは経済的世界と道徳的世界とのずれでもある。

では、なぜ身分制は存続し得るのだろうか。それは人間の本性に合致しているからである。「富や権力を持つ人を崇拜せんばかりに賛美する一方で、貧しく地位の低い人を軽蔑し、少なくとも無視する〔人間の〕性向は、身分の区別や社会秩序を確立し維持するうえで必要である」(61/166)として、身分制社会——身分制とそれを基盤とする君主制の社会——の人間的自然性つまりは人為の自然性と正当性を主張する。しかし身分的差異のあまりの偏重は人間性の腐敗を招く。その点は『道徳感情論』の第 6 版(1790)で強調されるようになるが(第 1 部第 3 篇第 3 章)、スミスはすでに 1763 年 1 月 14 日の「修辞学講義」で、「人間の本性のなかには、上位のものを崇拜しようとする奴隷根性 *Servility* と、下位のものを軽蔑して足蹴にふみにじろうという非人間性がある」と講じているから、²⁰⁾ 身分制を支える人間の心理的基礎が奴隷根性と非人間性、いいかえれば既に述べたように差別の心性にあることは十分に自覚されているし、『道徳感情論』も初版から表現は違え同種のことを述べている。また上に紹介したように、行為の功罪の評価が身分によって異なることも好ましくない、とスミスは言っている。しかしだからといって身分制を打破しなければならないとまでは言わない。むしろそれを保守すべきだとする。スミスの幸福論が最終的には活動と思慮(躍動と鎮静)との調和の倫理的要請に行き着くのは、活動には活動それ自体が生み出す活動主体の予期せぬ変化、つまり自分の殻と自分をとりまく世界の壁とを破ろうとする変化を生み出す性向があるからである。それは思考の場合も同じである。スミスはそれを知悉するがゆえに、活動が思慮の独善的な飛翔を、思慮が活動の軽挙妄動への変質をそれぞれ抑制し——つまりは活動と思慮との調和によって——、身分制社会の秩序の外に飛び出す変化を自己規制しようとするのである。

こうしてみるとスミスの思惟の底には、産業文明の未来への期待とは裏腹

20) A. Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, p.124. 前掲『修辞学・文学講義』215 ページ。

に、現にある社会が内部から崩壊することへの不安が、いわばオプティズムとペシミズムとが交錯した複雑な心情が渦巻いている。²¹⁾

VIII. おわりに

幸福を論じた本は古今東西、枚挙にいとまがない。皮肉な言い方をすれば、幸福本の氾濫は類書をいくら読んでも幸福にはなれないことの傍証なのかもしれない。幸福になるための身の処し方や能力の開発を説く人生論や自己啓発本に触発されていつとき気分が高揚しても、しばらくすると元の木阿弥になり、また思い出したように幸福の別の指南書を探し求める羽目になる。幸福は死と似ているのかもしれない。第 II 節で触れたようにソクラテスは、これまで誰も自分の死を経験したことがないのだから、本当のところは誰も死を知らないのだ、と喝破していた。それに倣えば、追えば遠のく逃げ水のように、幸福を追いかけてその正体を見た者はいないのだから、誰も幸福を本当のところは知らないのである。とはいえそう言って収まらないのが幸福である。幸福が何であるか分からないのに、往々して自分は不幸に、他人は幸福にみえてしまうからである。

『道徳感情論』にも箴言めいたことが書き留められているが、それはいかに生きるべきかという人生論を、あるいは人生論としての幸福談義を飾るためのものではない。ソクラテスやプラトンあるいはアリストテレスの倫理学（哲学）の一大テーマであった＜真の幸福＞を立論の形式として継承しながら、偽

21) プラトンは『国家』（『ポリテイア』）で優秀者支配制から僭主独裁制にいたる 5 つの政体（国制）とそれに照応する人間類型の変遷過程を論じ、そのなかで次のようにいう。「一国のうちで富と金持の人々が尊重されるのに応じて、徳とすぐれた人々は、尊重されなくなる。尊重されるものは、つねに熱心に実践されるし、尊重されないものは、ないがしろにされる。こうして最後に、・・・金持の人を賞賛し讃嘆して支配の座につけ、貧乏な人を軽んじることになる。」（藤沢令夫訳『国家』岩波文庫（下）、1979 年、551A、187 ページ。）この＜富による徳の駆逐＞、＜富と権力の合体＞は富を善とする寡頭制（第 3 番目の政体）の腐敗現象であり、次の自由を善とする民主制（第 4 番目の政体）への移行（下降）原因となる。民主制の墮落（統治者の民衆への迎合と民衆の統治者への追随）のあとには僭主独裁制が待ち構えている。このプラトン・モデルを 18 世紀のブリテンの政体にそのまま適用できないが、スミスはプラトンのいう寡頭制と民主制との複合的な腐敗現象をブリテンに見ているのかもしれない。

の幸福といわれるものがたとえイリュージョンであったとしても、そのイリュージョンがもつ駆動力に着目することで、真の幸福—偽の幸福という二元論の足元を揺らし、合わせて道徳的に正しく生きることが真の幸福だとする古代の哲学者たちの真の幸福論をも実質的にくりぬくこと、それがスミスのひそかな狙いであったと思われる。われわれは哲学者や宗教家の目には＜偽の幸福＞に見えるような不確定で不確実な＜イメージとしての幸福＞をあたかも自然的欲求の實在的な対象であるかのように切望し、その観念や言説に魅惑されてわれわれの感情が動き行動がうながされる。スミスはその経験的な事象を直視し、それを道徳的に排除、克服すべきもの（悪）とはみなさない。むしろそうした意思や行為を引き起こす人間の社会的特性と幸福指向的な行為の社会的、政治的、経済的な作用（効果）とに、つまりは幸福という道徳的現象の社会的な効果やその意味の探究にスミスの意が注がれたのである。一言で言えば、近代の社会理論としての幸福論、それがスミスの幸福論の本領である。そこには近代（スミスにとっては現代）のイギリス社会、広くは西欧世界にたいするスミスのアンビヴァレントな歴史意識——文明による繁栄とそれが引き起こす社会秩序の動揺——が色濃く投影されている。すなわち新しい産業文明は、日常の生活様式と人々の心^{マナーズ}性^{マンタリテ}とを変容させ、それにとまって社会秩序の精神的基盤であるスミスのいう「道徳の一般的諸規則」（倫理）を侵蝕し、いずれは社会制度や政治制度の動揺をもたらすであろう。スミスの幸福論に社会的な迫真性^{リアリティ}をもたせているのはこの歴史への予感である。

〔訂正〕

前稿「愛と憎悪——アダム・スミスの『道徳感情論』に拠って——」（『経済学研究』第 70 巻第 3 号、2016 年 12 月）の第 IX 節「おわりに」で、敵との共感を回復し、愛（友情）の紐帯を結び直す「道徳的契機も道筋もあきらかではない」と書いたが（38 ページ）、それは適切ではなく、『道徳感情論』はその道徳的契機を＜許し＞に求めていた。上の文を削除し、前稿の最終パラグラフ全体を次のように改めたい。

「そのためには、まずもって敵を＜許す＞こと、それが契機となるとスミスはいう。

憤り〔→憎悪・復讐〕をい danku ことがどれほど妥当であつても、許し pardoning の

尊さはそれにまさると感じられるものだ。正当な義憤の原因となった相手がしかるべき陳謝を行った場合や、たとえ陳謝せずとも、なんらかの重要な使命を遂行するには不倶戴天の敵とでも手を結ぶことが公共の利益に適う場合に、自分を激怒させた相手への怨恨をきっぱりと捨て去り、その相手に対して信頼と誠意をもって行動できる人は、最大級の賞賛に相応しいだろう。(240/516)

この許しは敵を全面的に肯定し受容するものではなく、敵との差異を冷静に見極めつつ一致点を探るためのものである。他者をまるごと包み込むいわば母性原理としてのゆるしではなく、父性原理としての許し、つまり合理的判断に向けて一拍おくあるいは一歩退くことを意味する許しである。双方の重要な利益を想到するにいたったとき、たとえば平和的共存や一人ひとりの幸福の実現にあらためて思いをいたすとき、お互いの利益に配慮して譲り合い、より高い価値の合意を遠望して許し合う。そこから遠くへ届く柔軟な想像力も言葉も蘇生し対話の扉が開かれ、怨讐を乗り越えて敵とも「手を結ぶ」*unite* ことができる。それは個人だけでなく国民・国家間でも同じであり、許しは愛と憎しみとの近親的關係のもつれを解きほぐす端緒なのである。」